OBLATE FATHERS
DE MAZENOD SCHOLASTICATE
PERIODICAL ROOM
285 OBLATE DR.
SAN ANTONIO, TEXAS

DIX-SEPTIÈME ANNÉE (2e série)

1895

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE

DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME — MORALE — LITURGIE — DROIT CANON

ÉCRITURE SAINTE — PATROLOGIE — HISTOIRE SACRÉE — PRÉDICATION

JURISPRUDENCE CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE

TOME DIX-SEPTIÈME

(Janvier à Décembre 1895)

DE MAZENOD
PERIODICAL ROOM
SCHOLASTICATE

LANGRES

Imprimerie Maitrier et Courtot

1, Rue Pierre-Durand, 1

MDCCCXCV

Acheté le 8 Novembre
1910
R. P.

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE

DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

Porté à relié le
8 Novembre 1910
et fini de relié le
26 Novembre 1910

DIX-SEPTIÈME ANNÉE (2e série)

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE

DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME — MORALE — LITURGIE — DROIT CANON

ÉCRITURE SAINTE — PATROLOGIE — HISTOIRE SACRÉE — PRÉDICATION

JURISPRUDENCE CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE

EX LIBRIS PROVINCIAE PRO STUDIO THEOL. S.S. CORDIS JESU.

TOME DIX-SEPTIÈME

(Janvier à Décembre 1895)

DE MAZENOD SCHOLASTICATE OBLATE FATHERS SAN ANTONIO

205
A516A
v.17

LANGRES
Imprimerie Maitrier et Courtot
1, Rue Pierre-Durand, 1

MDCCCXCV

9620

17e ANNÉE (2e SÉRIE). N° 1 3 JANVIER 1895

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR : **A. DENIS**, Chanoine, ancien secrétaire général de l'Evêché de Langres | RÉDACTEUR EN CHEF : **F. PERRIOT**, Ancien supérieur du Grand-Séminaire de Langres

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le chanoine DENIS, directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

ÉCRITURE SAINTE

EXPLICATION DU PSAUME I, LE PREMIER DE L'OFFICE D'UN MARTYR

I. *Auteur et Objet*

Bien qu'on ne puisse nommer avec certitude l'auteur du psaume I, il est pourtant fort probable que cet auteur est David. Ce psaume appartient, en effet, au premier livre du psautier dont les trente-neuf autres chants sont tous de David. En second lieu, nombre d'auteurs et de manuscrits ont réuni en un seul le premier et le second psaumes : par ex. Albert-le-Grand remarque que, d'après la tradition des anciens juifs, « psalmus primus incipit a beatitudine Ps. I, 1, et terminatur in beatitudinem Ps. II, 13. » Encore qu'elle soit manifestement fausse, cette opinion n'en prouve pas moins qu'on attribuait le psaume premier au même auteur que le second, composé lui, certainement, par David. Enfin l'absence de titre en tête de notre psaume ne prouve rien contre notre assertion. Avant qu'on n'eut réuni en un seul corps les cinq livres du psautier, le premier recueil devait avoir pour titre : Psaumes de David ; comme tel était aussi le titre du psaume I, on ne voulut pas l'écrire deux fois de suite.

Par son objet qui est le bonheur du juste opposé au malheur de l'impie, le psaume I résume l'esprit de tout le psautier. C'est pourquoi beaucoup d'interprètes l'ont regardé comme une courte préface de ce livre. Ainsi l'entend saint Basile : « Ce que les fondations sont pour un grand édifice, la carène pour un beau navire, le cœur pour un être animé, ce psaume, brève et courte préface, a l'avantage de l'être pour la matière générale des psaumes. » Théodoret dit à peu près dans le même sens : « David mit en tête de son œuvre un chant sur la béatitude, imitant en cela son fils et seigneur Jésus-Christ qui, dans la promulgation de la loi nouvelle, commença, lui aussi, par le mot de bonheur, Matth. v, 3-11. » Quoi qu'il en soit de cette opinion, elle explique comment plusieurs manuscrits hébraïques ont commencé à compter les psaumes par le *Quare fremuerunt gentes;* comment dans certains autres les deux premiers psaumes sont réunis ; comment enfin dans plusieurs manuscrits grecs des Actes des Apôtres, saint Paul aurait cité les mots *Filius meus es tu* comme appartenant au psaume I. (Act. XIII, 33).

II. *Explication littérale*

Le psaume I se divise naturellement en trois parties : bonheur du juste, 1-3 ; malheur de l'impie, 4-5 ; raison de cette différence qui est la justice de Dieu, v. 6.

Première partie. Le psalmiste indique les causes du bonheur du juste ; puis il le décrit.

Le bonheur du juste vient de ce qu'il ne fait point le mal, ni par faiblesse, ni par habitude, ni en y poussant les autres ; et de ce qu'au contraire il observe la loi de Dieu ardemment et incessamment.

1. Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum, et in via peccatorum non stetit, et in cathedra pestilentiæ non sedit ;
2. Sed in lege Domini voluntas ejus, et in lege ejus meditabitur die ac nocte.

Heureux l'homme qui ne suit pas le conseil des méchants, qui ne se tient pas dans la voie des pécheurs et qui ne s'assied point dans la chaire de pestilence ;
Qui au contraire trouve sa joie dans la loi du Seigneur, et qui médite cette loi jour et nuit.

Les trois parfaits du v. 1, *abiit, stetit, sedit* sont des parfaits d'habitude auxquels il faut donner le sens du présent. — Il ne faut pas confondre le mot *consilio* du même verset avec *concilio* du v. 5 : ce dernier mot seul désigne une assemblée, le premier signifie conseil : aller dans le conseil des méchants, c'est se laisser séduire par eux. — Le mot *pestilentiæ* traduit le grec λοιμῶν *hommes pestiférés :* la Vulgate a ainsi remplacé le mot concret par l'abstrait ; une chaire de pestilence est donc une chaire d'où se communiquent comme une peste les mauvaises doctrines. Le texte

25,398

hébreu offre une autre expression : *la chaire des moqueurs*. En somme, les Septante ni la Vulgate n'ont altéré sensiblement le sens : on sait, en effet, que rien n'a autant d'influence corruptrice que les railleries contre la religion et que les moqueurs sont contagieux comme la peste. — Les trois membres de la gradation ascendante qui décrivent l'état de perversité de l'impie ont été expliqués différemment. Saint Ambroise y voit désignés les péchés de pensée, d'action et d'habitude : « Possumus dicere tres esse species peccatorum quos hic putamus expressas, cogitationis, appellationis, permansionis. » Saint Augustin y voit exprimés les différents degrés d'attache au péché : « Abiit ille quum recessit a Deo, stetit quum delectatus est peccato, sedit quum in sua superbia confirmatus redire non potuit. »

Au v. 2, *sed voluntas ejus* est mis pour *cujus autem voluntas :* c'est une tournure familière à l'hébreu et même au grec, de remplacer le pronom relatif par le démonstratif. Ainsi, dans le cantique de la sainte Vierge, nous avons : *Et sanctum nomen ejus, et misericordia ejus,* pour : *Cujus sanctum est nomen, cujus misericordia...* — Le mot hébreu traduit par *voluntas* signifie *inclination*. — Le verbe correspondant à *meditabitur* signifie articuler à demi-voix ce qu'on pense tout bas : il s'agit donc moins de considérations abstraites que de méditations traduites extérieurement par des actes.

Après avoir énuméré les raisons pour lesquelles le juste est heureux, le psalmiste décrit son bonheur par une gracieuse comparaison.

3. Et erit tanquam lignum, quod plantatum est secus decursus aquarum, quod fructum suum dabit in tempore suo. Et folium ejus non defluet ; et omnia quæcumque faciet prosperabuntur.

Il sera comme l'arbre planté sur les cours d'eau, qui donne son fruit en son temps, et dont le feuillage ne tombe jamais. Et tout ce qu'il fera réussira.

La conjonction *et* conserve dans la Vulgate tous les sens qu'elle offre en hébreu, c'est-à-dire qu'elle équivaut à toutes les conjonctions de coordination; au commencement du v. 3, elle est synonyme de *ideo*. — *Lignum* désigne un arbre en général : on sait combien souvent l'Ecriture compare le juste à un arbre, par exemple au palmier, à l'olivier, au figuier et à la vigne. — Suivant la remarque faite au verset précédent, *et folium ejus* équivaut à *et cujus folium*. Ce dernier mot a ici le sens collectif de feuillage. — La dernière partie du verset, en dépit de la ponctuation défectueuse de la Vulgate, ne se rapporte plus à la comparaison, et le verbe *faciet* a pour sujet l'homme juste. — Le prophète Jérémie qui imite volontiers les écrivains antérieurs à lui, a repris pour le développer le v. 3 du ps. I : « Et erit quasi lignum quod transplantatur super aquas, quod ad humorem mittit radices suas, et non timebit cum venerit æstus. Et erit folium ejus viride, et in tempore siccitatis non erit sollicitum, nec aliquando desinet facere fructum. » Jér., XVII, 8. Ce n'est là qu'une amplification ; dans l'Evangile seulement se trouve l'explication de la comparaison. L'eau qui vivifie le juste et lui fait produire des fruits, c'est la grâce sanctifiante qui nous est donnée par Jésus-Christ et qu'il nous communique comme le cep transmet la sève aux branches de la vigne : « Ego sum vitis, vos palmites. Qui manet in me, hic fert fructum multum. » Joan., XV. De même aussi que l'arbre planté au bord des eaux n'est point dépouillé de ses feuilles par les ardeurs de l'été et qu'il donne ses fruits en son temps, ainsi l'âme, unie à Jésus-Christ par la grâce, n'éprouve aucun dommage des épreuves et des tentations mais tout lui réussit, même les choses en apparence les plus nuisibles : « Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum. » Rom., VIII, 28.

Deuxième partie. Tout différent de celui du juste est le sort de l'impie. Celui-ci est semblable à la poussière emportée par le vent. Aussi sera-t-il jugé de Dieu et expulsé du milieu des justes.

4. Non sic impii, non sic; sed tamquam pulvis, quem projicit ventus a facie terræ.
5. Ideo non resurgent impii in judicio ; neque peccatores in concilio justorum.

Il n'en est pas ainsi des impies, non il n'en est pas ainsi ; ils sont comme la poussière que le vent disperse à la surface du sol.
Aussi les impies ne se tiendront-ils pas debout au jour du jugement, ni les pécheurs dans l'assemblée des justes.

Le mot hébreu traduit par *pulvis* au verset 4 signifie menue paille. L'aire où les Orientaux battaient leur grain était une surface plane, en plein air, nivelée au cylindre. Le blé y était détaché des épis par le bétail qu'on y faisait tourner. Quand le vent soufflait assez fort, on lançait en l'air avec une pelle de bois le grain mêlé à la menue paille; celle-ci était emportée par le vent, et le froment plus lourd retombait à terre. En rapprochant cette comparaison de la précédente, on voit avec quelle force est exprimée la différence qui sépare le juste de l'impie : d'un côté, un arbre solidement enraciné au bord des eaux, toujours vert et toujours fertile; de l'autre la balle du froment qui est le jouet du vent. Saint Jean-Baptiste prêchant à la foule pensait sans doute à cette dernière comparaison quand il annonçait ainsi la venue prochaine du Messie : « Il vient avec un van dans la main ; il vannera son aire, amassera le froment dans son grenier, mais brûlera la paille dans le feu qui ne s'éteint pas. » Luc, III, 17.

Au verset 5, *resurgent* est mis pour *surgent :* c'est l'habitude de la Vulgate de mettre le verbe composé pour le simple ; au v. 1, nous avions déjà *abiit* pour *ivit*. Par ces mots *non resurgent,* David ne veut donc pas dire qu'au jugement les impies ne sortiront pas du tombeau. Mais il se représente les justes et les impies comparaissant devant Dieu pour être jugés : les justes sont debout, pareils à des arbres verts et chargés de

fruits ; les méchants qui se sont toujours laissé emporter au vent de toutes les passions, gisent à terre comme des brins de paille ; pour eux aucune espérance d'être relevés par une sentence favorable du divin Juge. C'est dans le même sens que saint Luc a dit, XXI, 36 : « Vigilate ut digni habeamini stare ante Filium hominis. » — *In judicio* s'entend sans doute du dernier jugement, mais aussi de tous les jugements que Dieu exerce parfois dès ici-bas contre les méchants. — Il est à peine besoin de faire remarquer que *non surgent* est à sous entendre devant *in concilio :* les impies n'auront pas de place dans l'assemblée des justes.

Troisième partie. La justice de Dieu est la cause de ce double sort ; parce que Dieu est juste, la voie des bons mène au salut, celle des méchants à la perdition.

6. Quoniam novit Dominus viam justorum ; et iter impiorum peribit.

Car le Seigneur connaît la voie des justes, et le chemin des impies périra.

Ce verset renferme une double ellipse : chacun des hémistiches se prête à l'autre pour le compléter. La phrase entière serait celle-ci : « Novit Dominus viam justorum, et non peribit ; non novit iter impiorum, et peribit. » — *Quoniam* se rapporte non pas au dernier verset, mais à l'ensemble du psaume. — *Novit* ne signifie pas simplement *connaître :* la science en Dieu ne va jamais sans amour pour le bien, ni haine pour le mal. Jésus, pasteur des âmes, dit à ses brebis qu'il les connaît ; souverain Juge, il dira aux damnés : Je ne vous connais pas : ce double exemple montre l'énergie du mot *connaître* appliqué à Dieu. — Le mot *via* déjà employé au v. 1 et le mot *iter* sont synonymes. Souvent l'Ecriture compare à un chemin la vie de l'homme avec les habitudes morales qui la caractérisent. Jésus-Christ lui-même a usé de cette comparaison : « Spatiosa via est quæ ducit ad perditionem ; arcta via est quæ ducit ad vitam. » Matth., VII, 13-14.

Dans son homélie sur le psaume I, saint Basile explique fort bien comment la vie est un voyage, et comment pour le faire les hommes suivent deux chemins différents : *viam justorum, iter impiorum.* « La vie humaine, dit en résumé le saint Docteur, est un voyage parce que, soit que nous le sentions, soit que nous ne le sentions pas, nous avançons sans cesse vers le terme qui nous est assigné. Comme le navigateur endormi n'en est pas moins poussé vers le port par le souffle des vents, ainsi nous-mêmes, que nous dormions ou que nous veillions, nous sommes constamment emportés par le temps vers notre fin. Une autre raison de comparer la vie à un voyage, c'est que, comme des voyageurs, nous voyons tomber et disparaître dernière nous tous les objets, tristes ou joyeux, de la route. Enfin, de même que la route n'appartient pas aux voyageurs, et que, dans son immobilité, elle voit ceux-ci passer sur elle l'un après l'autre, ainsi sont pour nous les choses de la vie : la maison que nous habitons et les champs que nous cultivons, combien de possesseurs ou plutôt de voyageurs ont-ils vu passer avant nous, combien en verront-ils après nous ! La vie humaine est donc un voyage. Au début de ce voyage tous les hommes suivent un même chemin : c'est qu'au premier âge nous ne sommes ni bons ni méchants. Mais la raison venue, nous voyons le chemin se bifurquer, et deux voies s'ouvrir devant nous : celle de la vertu, *viam justorum,* escarpée et solitaire ; celle du vice, *iter impiorum,* large et peuplée. La première nous offre des plaisirs à goûter sur-le-champ, sans nous les faire ni attendre ni mériter ; la seconde ne nous montre le bonheur qu'à son terme, et, promettant plus pour l'avenir, exige plus dans le présent. Heureux celui que les charmes de la volupté n'ont pas conduit dans la voie des pécheurs, car elle aboutit à la perdition ! »

III. *Sens liturgiques*

Le psaume I se récite premièrement aux fêtes de Notre-Seigneur ; deuxièmement à celles de la Toussaint, des Martyrs et des Confesseurs.

Avant les Pères, l'Evangile lui-même a appliqué à Jésus-Christ les pensées et même les mots du psaume I. N'est-ce point le verset 2 qu'on retrouve dans cette parole du Sauveur : *Meus cibus est ut faciam voluntatem ejus qui misit me ?* Jésus-Christ ne s'est laissé détourner de cette obéissance, ni par le démon, Matth., IV, 1 ; ni par les hommes, Matth., XVI, 23 ; ni par la vue des tourments, Matth., XXVI, 39 ; mais elle parut surtout quand il endura sur l'ordre de son Père le supplice de la croix. C'est en ce moment qu'il s'appliqua à lui-même le troisième verset de notre psaume, en disant aux filles de Jérusalem : *Si in ligno viridi hæc faciunt, in arido quid fiet ?* C'est en ce moment aussi qu'il devint pour l'humanité indigente un nouvel arbre de vie, chargé des fruits les plus salutaires. Enfin, si les pécheurs sont en cette vie mêlés au juste comme la paille au grain, nous savons que Jésus-Christ viendra comme un vanneur pour opérer la séparation : *Cujus ventilabrum in manu ejus.*

C'est donc avec raison que l'Eglise nous fait réciter le psaume I aux fêtes du Sauveur. Dans les offices de la Couronne d'épines, de la Lance, de l'Invention et de l'Exaltation de la sainte Croix, nous contemplons, dans le psaume, Jésus-Christ le juste par excellence qui souffre par obéissance. Aux matines de Pâques, le psaume devient le commentaire de cette parole de saint Paul : *Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem. Propter quod et Deus exaltavit illum.* Enfin, dans l'office du Saint-Sacrement, nous considérons dans le psaume le fruit précieux que Jésus, *lignum viride,* a porté en son temps, en ce temps dont il a dit : *Propterea veni, in horam*

hanc. Ce fruit, c'est son sacrifice sanglant dont les mérites nous sont surtout communiqués par l'Eucharistie : *Fructum salutiferum gustandum dedit Dominus mortis suæ tempore.*

Ce qui est vrai de Jésus-Christ le juste par excellence, l'est aussi à proportion de ceux qui ont participé à sa justice. A la fête de la Toussaint, nous félicitons les bienheureux de ce que le bonheur chanté dans le psaume est à jamais le leur, et nous nous rappelons à nous-mêmes par quelle voie ils y sont arrivés, celle de l'obéissance à la loi de Dieu. Aux fêtes des Martyrs et des Confesseurs, le psaume I nous redit que c'est dans la méditation incessante des commandements et dans l'union avec la volonté divine qu'ils ont puisé la force de résister, les premiers aux violences des persécuteurs, les seconds aux séductions du monde.

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Comment peut-on distribuer le plus utilement les matières d'étude et d'enseignement ecclésiastiques, en supposant que la durée des études (philosophie non comprise) est de quatre années, qu'elles comprennent la théologie dogmatique et morale, l'Ecriture sainte et l'hébreu, le droit canonique et l'histoire de l'Eglise, et qu'on se sert des manuels connus en France, c'est-à-dire Vincent, Bacuez et Vigouroux, Huguenin et Rivaux ?

R. — Nous supposons que la philosophie étudiée avant ces quatre années est la philosophie scolastique : autrement il y aurait à prendre sur les quatre années au moins un semestre pour l'étude de la métaphysique sans laquelle il est impossible de faire de bonnes études théologiques.

I. Avant d'entrer dans le détail de la distribution des matières, il est nécessaire de se rendre compte de leur importance relative. C'est d'après cette importance relative qu'on devra leur assigner telle ou telle place dans l'ordre général des études, telle ou telle quantité d'heures de travail. Chacune des sciences à étudier occuperait à elle seule très facilement les quatre années d'études qui doivent suffire pour toutes réunies. Ne pouvant leur accorder à toutes ce qu'elles pourraient utilement réclamer, il faut qu'on fasse entre elles la répartition convenable des années, des jours et des heures. Et cette répartition faite, chaque professeur trouvera nécessairement que la part donnée à la science qu'il professe est trop restreinte. Mais il faut bien que chacun ait celle qui convient à sa partie en regard des autres.

Or, ce qui fait la base de toutes les études théologiques, c'est la théologie scolastique du dogme et de la morale. C'est là l'étude essentielle. Par elle-même elle porte sur les matières qu'il est indispensable de connaître et dont la connaissance suffirait, à la rigueur, pour la première formation ecclésiastique. C'est par elle aussi et par elle seule que les autres études peuvent être plus facilement suivies, plus sûrement parcourues, plus solidement approfondies et plus utilement cultivées. Sans les bases théologiques, la sainte Ecriture ne saurait être ni justement appréciée ni exactement comprise, le droit canonique est un édifice qui n'a pas de fondements, l'histoire ecclésiastique manque de lumière et peut facilement égarer.

C'est donc de la théologie scolastique qu'il faut tenir compte en premier lieu dans la distribution des études.

Nous avons réuni le dogme et la morale parce que ces deux parties de la théologie s'étudient et doivent s'étudier d'après la même méthode scolastique. Si la morale n'était qu'une simple discussion de cas où devraient être appliqués les principes étudiés dans le cours de théologie scolastique, nous mettrions cette étude au second rang comme celle de l'Ecriture sainte et de l'histoire ecclésiastique, laissant le premier à la théologie scolastique complète.

Ce principe posé, il faudra, dans la distribution des traités entre les quatre années et des matières entre les heures de chaque jour de travail, prendre pour la théologie scolastique, dogmatique et morale, le temps nécessaire, et classer les autres matières selon qu'il sera expédient, leur réservant toutefois un temps suffisant pour que l'étude en soit possible et utile.

Entre le dogme et la morale, la manière dont s'étudie actuellement la théologie ne permet pas d'établir une différence bien marquée. La théologie dogmatique a bien pour objet ce qu'il faut croire ; la théologie morale, ce qu'il faut faire. Mais dans tous les traités de la théologie, ce qu'il faut croire et ce qu'il faut faire sont mélangés, bien qu'en certains traités il y ait une part plus considérable de vérités à croire que de vertus à pratiquer ou *vice-versa*.

Comme il n'y a pas possibilité d'attribuer à un seul cours toute la théologie, que certains traités appartiennent plus spécialement à la théologie dogmatique et d'autres plus spécialement à la théologie morale, que d'ailleurs il convient de mettre une certaine égalité entre les deux cours de dogmatique et de morale, on divisera la théologie en deux parts à peu près égales, attribuant au dogme les traités plus dogmatiques, à la morale les traités plus moraux et égalisant les deux lots à l'aide des autres traités.

Dans cette distribution générale, on devra prendre soin de si bien délimiter les matières à étudier dans chaque cours que les élèves n'aient pas à voir deux fois le même objet, ce qui serait une perte de temps, ni à l'étudier sous deux professeurs différents, ce qui les expose à des dangers de plus d'une sorte : les opinions des professeurs peuvent n'être pas les mêmes, la manière

d'enseigner est nécessairement différente. Ils peuvent saisir des divergences qui les embarrasseront, faire des comparaisons qui nuiront au bon esprit.

Cette division est à faire non seulement dans l'ensemble des traités, mais encore dans le détail de plusieurs d'entre eux. Ainsi plusieurs questions concernant la foi et l'acte de foi appartiennent en même temps aux Prolégomènes de la théologie, aux Lieux théologiques, aux Actes humains et à la Foi théologale; une grande partie du traité de la grâce pourrait revenir au traité des actes humains; la béatitude comme fin dernière est l'un des fondements des actes humains et l'objet principal des fins dernières. Ainsi en est-il de plusieurs autres questions. Avec un ouvrage comprenant toute la théologie, la distribution sera facile, parce qu'on n'aura ordinairement qu'à fixer tel volume pour tel cours, tel autre volume pour l'autre cours. Mais il y a encore lieu de s'entendre sur la répartition entre les deux cours des développements à donner sur les points principaux de chaque traité, pour qu'il n'y ait pas double emploi ni divergence entre les deux cours.

La théologie mise à part et au premier rang, quel rang faut-il assigner respectivement aux autres parties de l'enseignement ? Il ne s'agit aucunement de les classer d'après la noblesse de leur objet ni d'après le développement qu'elles pourraient atteindre, mais d'après l'importance qu'il convient d'accorder à leur étude dans un séminaire. Droit canon, écriture sainte, histoire ecclésiastique sont également nécessaires aux ecclésiastiques en quelque condition qu'ils doivent plus tard servir l'Eglise. Comme on ne peut, au Séminaire, en étudier que les éléments, il conviendrait, à notre avis, de les mettre pour l'importance sur le même pied, à moins qu'il ne soit fait une part plus large au droit canonique. Ce serait une nécessité d'accorder davantage à cette dernière branche si on lui attribuait, dans la distribution générale, la partie dogmatique et morale de certains traités où le droit canonique revendique une large part, comme le traité des lois et le traité du mariage, pour alléger la théologie d'une part, et pour éviter d'autre part les doubles emplois et les autres inconvénients signalés plus haut.

II. Outre l'importance relative des différentes branches de la science ecclésiastique, il faut encore, dans la distribution des matières et des heures, tenir compte du personnel et même du matériel dont on peut disposer.

Avec un personnel restreint, on est obligé de réunir le plus possible les élèves dans des cours communs et, s'il faut demander double service aux maîtres, la distribution des matières et des heures de cours devra leur rendre aussi facile que possible l'accomplissement de leur double tâche. Or, il leur serait très difficile d'y suffire s'ils devaient passer d'une matière à une autre, d'un cours à un autre sans aucune relâche et sans avoir le temps matériellement nécessaire à la préparation immédiate de chacun de leurs cours. Un professeur fatigué ou mal préparé ne saurait enseigner comme il convient pour faire comprendre et aimer la science qu'il enseigne.

Si, au contraire, on dispose d'un personnel suffisant, on gagnera beaucoup à diviser davantage les élèves et les matières de l'enseignement. Chaque maître enseignera mieux ; et les élèves mieux suivis seront aussi mieux instruits. Quand les élèves sont très nombreux, cette division devient une nécessité.

III. Ces observations préliminaires font voir qu'on ne saurait *a priori* trouver un plan d'études convenant indistinctement à tous les séminaires. Celui que nous allons esquisser pourrait être suivi avec les ressources dont on dispose généralement.

Nous le partagerons en deux parties : distribution des matières et partage des cours.

I. Distribution des matières

A. *Théologie dogmatique et morale.* — Nous supposerons qu'on a comme manuel la théologie de Clermont qui est excellente et que nous recommanderions très volontiers aux séminaires où on voudrait suivre un manuel de ce genre [1].

a) Il est très avantageux de commencer toujours l'étude de la théologie par les traités généraux qui servent comme d'introduction aux autres. Les élèves possédant ces premiers éléments entrent de plain-pied dans chacun des autres traités. Le professeur n'est pas obligé chaque année de répéter pour les nouveaux ce que les anciens ont déjà entendu. Et les principes sont mieux compris quand ils sont étudiés à part. Dans un roulement comprenant tout l'ensemble des traités de théologie, les élèves qui attendent jusqu'à la dernière année l'étude de ces principes, sont perpétuellement embarrassés pour se rendre compte du sens et de la valeur de ce qu'ils apprennent, sans que les explications particulières et plusieurs fois répétées puissent suppléer le premier enseignement qui leur manque.

Il faut donc, autant que possible, consacrer la première année à l'étude des traités préliminaires et généraux : pour le dogme, prolégomènes, traités de la vraie religion, de l'Eglise et des lieux théologiques : le 1er volume en entier de la théologie de Clermont ; pour la morale, prolégomènes, traités des actes humains ; de la conscience, des lois et des péchés : 5e volume de la page 1 à la page 310.

b) Pour les trois autres années, si la préparation immédiate au sacerdoce doit avoir lieu à la fin de la dernière année, il est nécessaire de n'attribuer au dernier semestre aucun traité de dogme ni de morale. La préparation des derniers exa-

[1] 6 vol. in-12. Paris, Royer et Chernoviz.

mens, les leçons et instructions destinées à préparer les jeunes lévites à la pratique du ministère les occuperont assez pour absorber leur temps et ne pas leur permettre de suivre les cours ordinaires de théologie.

Mais s'il est possible de conserver aux études de théologie cette dernière année intégralement, ce sera plus avantageux.

Dans la première hypothèse, il faudrait répartir les traités restants entre cinq semestres; dans la seconde on les répartirait entre six semestres.

Avec la théologie de Clermont pour manuel, la meilleure distribution en cinq semestres serait la suivante :

1er semestre :

Dogme : de Trinitate, — de Deo Creatore;
Morale : de Virtutibus, — de Præceptis Dei et Ecclesiæ.

2e semestre :

Dogme : de Deo Redemptore;
Morale : de Justitia.

3e semestre :

Dogme : de Gratia, — de Sacramentis in genere;
Morale : de Contractibus, — de Statuum obligationibus.

4e semestre :

Dogme : de SS. Eucharistia;
Morale : de Baptismo et cæteris sacramentis, — de Censuris.

5e semestre :

Dogme : de Matrimonio;
Morale : de Pœnitentia, — de Indulgentiis.

Pour six semestres, on pourrait adopter la distribution suivante :

1er semestre :

Dogme : de Trinitate, — de Deo Creatore;
Morale : de Virtutibus.

2e semestre :

Dogme : de Deo Redemptore;
Morale : de Præceptis Dei et Ecclesiæ, — de Statuum obligationibus.

3e semestre :

Dogme : de Gratia;
Morale : de Justitia.

4e semestre :

Dogme : de Sacramentis in genere, — de Baptismo, — de Confirmatione;
Morale : de Contractibus.

5e semestre :

Dogme : de SS. Eucharistia;
Morale : de Pœnitentia et de Indulgentiis.

6e semestre :

Dogme : de Matrimonio;
Morale : de Extrema Unctione, — de Ordine, — de Censuris et Irregularitatibus.

Nous avons donné des numéros d'ordre aux semestres pour les distinguer, mais non pour indiquer dans quel ordre ils se présenteront pour chaque élève en particulier. Les cours de chaque semestre ne viendront que tous les trois ans ou tous les deux ans et demi selon le plan qu'on aura adopté. Ainsi il arrivera que, si l'on adopte les six semestres, les uns à leur seconde année de théologie commenceront par le premier semestre de la liste, d'autres par le troisième, les autres par le cinquième. Si l'on adopte les cinq semestres, les uns commenceront par le premier, d'autres par le troisième, d'autres par le cinquième, d'autres par le deuxième, les autres enfin par le quatrième, selon que le roulement amènera chaque semestre au commencement de leur deuxième année de théologie.

B. *Ecriture sainte et droit canonique.* — Pour ces deux genres d'études comme pour la théologie, il serait avantageux de consacrer la première des quatre années aux introductions et aux questions générales.

Plusieurs des questions qui feraient nécessairement partie d'un cours d'écriture sainte et d'un cours de droit canon, si ces cours étaient isolés et complets, ont déjà été classées dans la théologie dogmatique ou morale. Ainsi en est-il pour la sainte Ecriture, de la valeur historique des Livres saints et de leur caractère de livres révélés; pour le droit canonique, de la nature et des conditions de la loi. Il importe de ne pas voir dans le cours d'Ecriture sainte ce qui s'étudie dans celui de dogme, ni dans celui de droit canon ce qui s'apprend dans celui de morale : d'autant plus que, si l'on adopte la distribution que nous jugeons la plus avantageuse, ces doubles études de la même matière devraient se faire la même année. Il faut seulement pourvoir à ce que chaque matière soit étudiée complètement et à fond dans le cours où elle viendra. Si toutefois certains détails appartenaient tellement à l'Ecriture sainte ou au droit canon qu'ils ne pussent trouver place dans les traités de dogme ou de morale où le sujet est traité, le professeur saurait les ressaisir sans faire de nouveau le traité.

Dans ces conditions, la première année serait consacrée :

Pour l'Ecriture sainte : à l'introduction générale et aux Livres historiques qui sont la clef des autres.

Pour le droit canon : aux préliminaires et aux principes de la science canonique, — dans Huguenin, Prænotiones et Pars generalis.

Les autres matières seraient distribuées en trois années et chaque partie viendrait à tour de rôle dans le roulement des trois années, ainsi qu'il a été expliqué plus haut pour la théologie.

1re année :

Ecriture sainte : les Psaumes et les Prophètes;
Droit canon : de Personis Ecclesiæ.

2e année :

Ecriture sainte : les Evangiles ;
Droit canon : de Rebus, — de Relationibus Ecclesiæ cum societatibus civilibus.

3e année :

Ecriture sainte : les Epîtres ; l'Apocalypse ;
Droit canon : de Judiciis, criminibus et Pœnis.

C. *Histoire ecclésiastique.* — On peut entrer de plain pied dans l'étude de l'histoire ecclésiastique. Les données générales sont très courtes et peuvent être rappelées en peu de mots quand le besoin s'en fait sentir.

On peut se demander s'il convient de consacrer les quatre années à l'histoire, ou s'il ne vaudrait pas mieux ne lui accorder que trois années et réserver la place qu'elle aurait occupée la dernière année à des cours de préparation immédiate à l'exercice du saint ministère.

L'histoire ecclésiastique est si importante qu'il faut lui donner tout le temps dont on peut disposer. Mieux vaut conséquemment continuer l'étude pendant quatre années.

La distribution des matières consiste simplement à partager le manuel en trois ou en quatre parties sensiblement égales.

II. Partage des cours

La semaine se compose de sept jours ; mais il faut réserver le dimanche et une demi-journée au moins pour la promenade dans le milieu de la semaine.

Le dimanche ne doit pas ressembler aux autres jours de la semaine. Sans doute l'enseignement donné ou reçu n'est pas une œuvre servile et aucune loi ecclésiastique ne l'interdit. Mais il est bon, même au jeune clerc, de ne pas le regarder comme un jour vulgaire et de le sentir spécialement consacré au culte de Dieu. La manière la plus pratique et la plus efficace d'obtenir cet effet, c'est de le distinguer des autres jours en n'y plaçant aucun des cours ordinaires. On peut sans inconvénient à ce point de vue y placer des exercices spéciaux, surtout s'ils ont un rapport plus direct avec le culte divin, comme l'étude des cérémonies et de la liturgie, ou la prédication. Il est avantageux d'ailleurs de laisser un jour où les études soient à la disposition des élèves, soit pour se mettre au courant de quelque étude pour laquelle ils seraient en retard, soit pour s'acquitter de quelque devoir de politesse épistolaire, dont l'accomplissement ne trouverait pas facilement sa place au cours de la semaine, soit enfin pour donner carrière une fois par semaine à leurs goûts particuliers en fait d'études.

De plus il est absolument nécessaire d'interrompre le travail et le cours ordinaire des exercices une fois au moins par semaine l'après-midi.

Il reste donc, de la semaine, cinq jours et demi de travail régulier, entre lesquels devront se répartir les cours.

On peut avoir dans chaque journée trois cours qui seraient chacun d'une heure, ou deux d'une heure et un de trois quarts d'heure. Il y aurait ainsi chaque semaine seize ou dix-sept cours qu'on pourrait répartir de la manière suivante :

Dogme et morale : cinq cours, un chaque jour, excepté le dimanche et le jour de congé.

Ecriture sainte, droit canon, histoire : deux cours par semaine, un tous les trois jours excepté le dimanche.

Des deux cours de dogme et de morale, l'un se ferait le matin, l'autre le soir, d'une heure chacun.

Les autres auraient lieu le matin et seraient, soit d'une heure, soit de trois quarts d'heure.

Les cours d'hébreu pourraient trouver place dans la matinée du jour de congé.

Avec cette distribution, la semaine est entièrement occupée. On ne pourrait y loger d'autres études qu'en leur assignant quelques instants dans l'après-midi.

Mais on pourrait se donner un peu de marge en n'accordant au dogme et à la morale que quatre cours par semaine, ce qui suffirait à la rigueur. Les deux cours d'une heure ainsi laissés libres chaque semaine pourraient être attribués au droit canon, et on disposerait de deux cours soit d'une heure, soit de trois quarts d'heure, pour les autres études qui les réclameraient ou pour des exercices d'argumentation.

Cette répartition des cours peut être adoptée, soit qu'on sépare pour la première année les notions générales de la théologie, de l'Ecriture sainte et du droit canon, soit qu'on les fasse entrer dans le roulement général des quatre années de théologie.

Il ne reste plus qu'à partager le travail entre les professeurs. Ici la question ne peut être résolue qu'avec la connaissance des ressources qu'offre le personnel aux points de vue du nombre, des aptitudes, des forces physiques, intellectuelles et morales. Il est cependant des données dont il faut tenir compte d'une manière générale.

D'abord, il est nécessaire que chaque professeur ait dans la semaine un jour entier de relâche où il n'ait à faire aucun cours et qu'il puisse employer en délassements, s'il en sent le besoin, ce qui est la règle générale. Un professeur ne professe bien que quand il n'éprouve pas la fatigue, l'espèce d'épuisement qui résulte d'une application trop longtemps soutenue.

Ensuite, qui trop embrasse, mal étreint. On ne doit pas réunir sur un même professeur trop de cours, surtout si les études sont disparates. Il ne faut pas se laisser tromper à ce sujet par la facilité, la force physique, l'activité et le dévouement du maître. Les inconvénients qui en résulteraient se feraient sentir tôt ou tard sur le professeur lui-même qui s'userait à ce travail excessif, et dès le principe et toujours sur l'enseignement. On ne

professe bien que ce qu'on a profondément étudié, quand même les matières seraient faciles, qu'on aurait l'intelligence très ouverte et qu'on aurait déjà par avance la science compétente. On n'improvise pas, sans de très graves inconvénients, la classe même la moins difficile. Or un professeur trop chargé ou obligé de partager son intelligence et son travail entre plusieurs matières, ne saurait les approfondir toutes au degré nécessaire.

De plus, si un professeur doit faire plusieurs cours dans la même journée, il est important que ces cours soient séparés par un intervalle suffisant qui lui permette de sortir de l'ordre d'idées dans lequel il s'était établi pour son premier cours et de se replacer par une préparation immédiate dans celui du second cours. — La même observation s'applique aux élèves. — L'ébranlement communiqué au cerveau se poursuit quelque temps encore après que le cours est terminé et dans le sens des idées dont on vient de s'occuper. Il en résulte une préoccupation, une distraction, qui nuit à l'attention qu'on doit donner au second cours; un reste d'entraînement dans la première direction empêche l'élan dans la seconde.

Si un même maitre doit professer plusieurs des matières qui entrent dans l'ensemble des études, la distribution que nous avons indiquée permet de lui assigner des heures de cours qui n'aillent pas contre les principes que l'expérience nous a démontrés nécessaires à poser et que nous venons de formuler.

Si l'on sépare la première année des trois suivantes pour y faire étudier les données générales de la théologie, de l'Ecriture sainte et du droit canon, le même professeur pourrait pour chacune de ces parties de l'enseignement professer les matières de la première année et celles des trois suivantes. Il suffirait pour le dogme et la morale qu'il fît le cours de première année le matin et celui des trois années le soir, ou *vice versa*, et pour les autres parties, que les cours de première année fussent fixés à un autre jour que ceux de la série des trois autres années.

Dans tout ce qui précède, nous avons indiqué la manière de distribuer les cours pour un roulement de trois années avec une première année faisant corps à part. Faute du personnel suffisant on pourrait être dans la nécessité d'établir le roulement pour les quatre années, malgré le dommage qui en résulterait pour les études. Mais aussi, avec un personnel suffisant, on pourrait détacher encore une seconde année au moins pour la théologie dogmatique et morale et pour le droit canon. Il y aurait moins de raison pour l'Ecriture sainte. Les études ne pourraient que gagner à cette division.

Q. — Une question au sujet du cas d'abjuration qui se trouve dans l'*Ami* du 2 août 1894 :

Est-il nécessaire de recourir à l'autorité supérieure quand un protestant qui veut faire abjuration déclare qu'il était dans la bonne foi, ou bien que, sans être dans la bonne foi, il ignorait la censure ? Il ne doit pas être excommunié dans ce cas.

Je pose la question pour le for extérieur aussi bien que pour le for intérieur.

R. — A la page 485, année 1894, nous n'avons envisagé la question qu'à un point de vue, celui d'un hérétique notoire, validement baptisé, le seul qui fût signalé à notre attention. Il ne nous déplaît pas d'y revenir et de traiter la question sous tous ses aspects, d'autant plus que les *Collectanea* de la Propagande qu'on a publiés naguère, nous fourniront des documents très importants sur ce point.

D'après une réponse du Saint-Office adressée à l'évêque de Philadelphie, le 20 juillet 1859, voici la marche à suivre. Nous traduisons le plus exactement possible cette lettre assez longue de la Sacrée Congrégation, qui résoudra une partie de nos difficultés.

« Quand un hérétique se convertit, la première chose qui s'impose, c'est un examen sur la validité du baptême reçu dans l'hérésie. Si, après une enquête sérieuse, on arrive à prouver qu'il n'y a pas eu de baptême conféré ou que le baptême a été nul, il faut baptiser sans condition. Si, au contraire, on a des doutes probables sur la validité du baptême, on rebaptisera sous condition. Enfin, s'il est prouvé que le baptême a été valide, il faudra s'en tenir à l'abjuration, ou profession de foi. Il y a donc trois méthodes à suivre pour réconcilier les hérétiques.

« 1° Si on les baptise sans condition, il ne faut ni abjuration, ni absolution, parce que le sacrement de la régénération efface tout.

« 2° Si l'on renouvelle le baptême sous condition, voici la marche à suivre :

« *a*) L'abjuration ou profession de foi ;

« *b*) Le baptême sous condition ;

« *c*) La confession sacramentelle avec l'absolution conditionnelle ;

« 3° Enfin, quand le baptême a été reconnu valide, on se contente de l'abjuration ou profession de foi, et ensuite on absout des censures. (Il est à noter que, pour l'abjuration, on emploie une profession de foi autre que celle qui se trouve dans la bulle de Pie IV. Car la Sacrée Congrégation du Saint-Office a imposé celle qui est ci-jointe pour la conversion des hérétiques). Si, par hasard, le nouveau converti désirait que l'on profitât de l'occasion pour suppléer les cérémonies de son baptême, on accédera facilement à ses vœux. Dans ce cas, on emploie les rites du baptême des adultes, en faisant les changements nécessaires, à cause du baptême reçu déjà validement.

« Le prêtre, revêtu du surplis et de l'étole violette, s'asseoit du côté de l'épître, si le Saint Sacrement est au tabernacle, et au milieu de l'autel dans le cas contraire. Devant lui, le néophyte, à genoux, et la main droite sur le livre des Evangiles, récite la profession de foi indiquée ; s'il ne

sait pas lire, le prêtre la prononce lentement, pour que le nouveau converti puisse la comprendre et la redire distinctement après lui :

« *Je N. N..., ayant devant les yeux les saints Evangiles, que je touche de mes propres mains, reconnais que...*

« Ensuite, le nouveau converti étant toujours à genoux, le prêtre récite, assis, le *Miserere*, ou le *De profundis*, en terminant par *Gloria Patri*. Il se lève ensuite et il récite les prières suivantes... (Comme ce sont les prières mêmes de la formule d'absolution qui se trouve au Rituel romain, tit. III, ch. 3, nous ne les donnerons pas ici).

« S'il y a un doute grave, et même léger, sur l'existence de l'excommunication encourue à cause de l'hérésie, il faudra insérer le mot *forsan* entre *quam* et *incurristi*.

« Ensuite le prêtre impose à celui qui vient d'abjurer une pénitence salutaire, v. g. quelques prières, la visite d'une église ou d'autres choses semblables. »

Le document important que nous venons de citer nous trace la marche à suivre quand il n'y a pas eu de baptême valide, mais il ne nous dit pas quand il faut recourir à l'autorité épiscopale pour recevoir l'abjuration : c'est ce que nous allons essayer de déterminer.

1° Dans le cas où il faut baptiser sans condition, on n'est obligé de recourir à l'évêque que pour obtenir la permission de baptiser un adulte. Il n'y a, en effet, aucune censure à lever, et, par conséquent, aucun pouvoir à demander sur ce point. Mais le Rituel ne fait pas au curé une obligation rigoureuse de demander à l'évêque la permission de baptiser un adulte ; il demande seulement qu'on prévienne l'évêque, *ubi commode fieri potest*, pour qu'il puisse baptiser lui-même, s'il le désire. Par conséquent, si l'on est moralement certain que l'évêque ne peut ou ne veut pas user de son droit, il n'y a nulle nécessité de l'avertir.

2° Quand on baptise sous condition, on se trouve en présence des mêmes circonstances, puisque, dans ce cas encore, le Saint-Office n'exige pas la levée des censures. Il se contente de demander la récitation d'une profession de foi, sans réserver à l'évêque le droit de la recevoir.

3° Quand il n'y a pas de baptême, y a-t-il toujours obligation de solliciter la permission de l'évêque pour absoudre des censures ?

Trois cas peuvent se présenter : 1° abjuration d'un hérétique notoire ; 2° abjuration d'un hérétique occulte qui n'a pas encouru l'excommunication ; 3° abjuration d'un hérétique occulte qui a encouru l'excommunication.

I. *Abjuration d'un hérétique notoire*. On appelle hérétique public ou *notoire* celui dont l'hérésie est connue d'un nombre suffisant de témoins pour qu'on ne puisse pas la cacher : ce qui constitue la *notoriété de fait ;* ou a été prouvée judiciairement soit par des témoignages juridiques, soit par l'aveu du coupable fait en présence du juge : ce qui constitue la *notoriété de droit*.

De l'aveu de tous les canonistes, les hérétiques, nés dans une secte, de parents hérétiques, sont des hérétiques *notoires*, et ils sont assujettis, pour leur abjuration, à toutes les règles que nous avons exposées.

Il peut se faire que quelques-uns parmi eux n'aient pas connaissance des censures ou aient été de bonne foi. Dans ce cas, ils n'ont pas encouru les censures au for interne ; mais comme l'Eglise, dans ses jugements, ne peut constater ni la bonne foi, ni l'ignorance, qui sont des faits internes, ceux qui se trouvent dans ce cas doivent se soumettre à toutes les règles de l'abjuration publique.

Ces règles obligent même dans les pays où les hérétiques sont tolérés, et la crainte de causer de l'étonnement parmi le peuple n'est pas un motif suffisant pour s'en dispenser. Nous en trouvons la preuve dans cette décision du Saint-Office, datée du 25 juillet 1815 :

» An hæretici qui in Germania sunt tolerati, si ad catholicam fidem convertantur, indigeant nihilominus absolutione pro foro externo, et licet professionem suam publice in ecclesia coram frequentia populi emittant, adhuc intervenire debeant notarius et testes ad hunc actum specialiter requisiti, non extra grave incommodum et populi admirationem ? »

RESP. AFFIRMATIVE QUOAD UTRAMQUE PARTEM.

L'évêque diocésain, en tant qu'inquisiteur pour son diocèse, a le pouvoir ordinaire pour recevoir l'abjuration des hérétiques notoires qui viennent d'eux-mêmes à son tribunal, ou qui y sont cités d'une manière quelconque. C'est l'enseignement de tous les canonistes, comme on peut s'en convaincre en lisant Benoît XIV, *de Synodo*, lib. IX, cap. IV, n. 3 ; Bouix, *de Episcopo*, t. II, pars V, cap. XIX, § II, etc.

Comme ce pouvoir est ordinaire dans les évêques, ils peuvent déléguer les prêtres qu'ils veulent pour en faire usage en leur nom : « Episcopus, vel Inquisitor, potest in foro externo per se aut per alium absolvere hæreticos notorios, » dit Clément Marc. *(Inst. morales*, n. 443).

Plusieurs conditions sont exigées par l'Eglise pour l'abjuration publique des hérétiques, d'après d'autres documents qui complètent celui cité plus haut :

1° Elle doit avoir lieu en présence des fidèles : *prævia abjuratione coram christifidelibus*, dit la Sacrée Congrégation de la Propagande dans une décision du 1er mai 1779, à laquelle il est fait allusion dans la décision du 25 juillet 1815 que nous avons citée plus haut ;

2° Il faut, d'après la constitution *Cum sicut* de Clément VII, du 15 janvier 1530, la présence d'un notaire et de plusieurs témoins. La décision du 25 juillet 1815 déclare que, aujourd'hui encore, cette clause oblige, même dans les pays où les hérétiques ont toute liberté pour professer leurs doctrines. Un notaire ecclésiastique suffit pour recevoir l'abjuration.

3° D'après la rubrique du Rituel. titre 3, chapitre 3, l'individu qui demande à être relevé de la censure doit jurer de ne plus commettre la faute pour laquelle il l'a encourue. Il se met ensuite à genoux et découvre ses épaules *(si vir fuerit) usque ad camisiam exclusive*. L'officiant est assis, tenant à la main une verge, ou des cordes, et pendant qu'on récite le *Miserere*, il frappe légèrement le coupable sur les épaules. Il prononce ensuite la formule d'absolution qui se trouve au même chapitre.

4° Une fois la censure enlevée par ce moyen, le pénitent peut recevoir de tout prêtre l'absolution de ses péchés. Il se trouve alors rendu à la communion de l'Eglise et personne ne peut plus l'inquiéter pour son hérésie passée.

II. *Abjuration d'un hérétique occulte qui n'a pas encouru l'excommunication.*

Nous supposons un hérétique dont la faute est connue de très peu de personnes, de telle sorte qu'on peut la dire *cachée*. La première chose qu'il faut se demander, c'est s'il a encouru l'excommunication. Deux causes seules peuvent l'excuser : la bonne foi et l'ignorance. La bonne foi est assez difficile à rencontrer. Quant à l'ignorance de la censure, elle est plus fréquente. Si on rencontre soit la bonne foi, soit l'ignorance, le confesseur peut l'absoudre sans aucun pouvoir extraordinaire, puisqu'il n'y a pas de censure : *Si fuit hæreticus tantum materialis, potest eum quilibet confessarius, sine speciali facultate, absolvere ; item si fuit hæreticus formaliter, sed nescius excommunicationis formali hæresi adnexæ : excommunicatio enim a nesciente non incurritur*. Ainsi s'exprime Clément Marc, n. 1832.

Si on a même un léger doute sur l'existence de l'excommunication, il faut procéder comme nous allons dire au paragraphe suivant.

III. *Abjuration d'un hérétique occulte qui a encouru l'excommunication.*

Cet hérétique a deux moyens pour abjurer. Ou bien il peut recourir à l'évêque, lui avouer son hérésie et abjurer solennellement, comme nous l'avons dit au premier paragraphe ; ou bien il peut se présenter à un prêtre qui est muni des pouvoirs nécessaires en vertu d'un indult du Saint-Siège, pour absoudre des censures réservées *speciali modo*.

Le concile de Trente avait accordé aux évêques le pouvoir d'absoudre de l'hérésie occulte, mais les papes ont cru devoir rapporter la concession faite par le concile, de sorte que l'absolution de l'hérésie occulte au for interne est réservée complètement au Souverain Pontife. La coutume invoquée à ce sujet par les évêques de France n'a aucune valeur, comme le prouvent surabondamment Benoît XIV, *de Synodo*, lib. IX, cap. V, et Bouix, *de Episcopo*, t. II, pars V, cap XIX, § III.

La permission d'absoudre de l'hérésie occulte est demandée par le confesseur au cardinal grand pénitencier. Les formules ordinaires de la Propagande renferment un alinéa qui confère aux évêques en certain cas le pouvoir d'absoudre de l'hérésie, avec la faculté de subdéléguer.

Le Rituel au titre 3, ch. 3, n. 8, déclare que le confesseur qui a obtenu la faculté d'absoudre un excommunié n'a d'autre formule à employer que celle de l'absolution sacramentelle.

Dans l'un et l'autre cas, l'absolution ne vaut que pour le for de la conscience. C'est le Saint-Office qui le dit dans une instruction du 7 mai 1822 : « Absolutio data vigore facultatum de quibus loquimur *pro foro conscientiæ* immumes non reddit sic absolutos a pœnis fori exterioris. Quapropter (sic decretum 3 januarii 1640), si velint esse tuti in foro exteriori, debent sponte comparere in tribunali S. Officii vel Ordinarii et denuo abjurare ; alias si denunciabuntur, Inquisitores vel Ordinarii in eos animadvertere possunt. »

Q. — Les vicaires étant délégués d'une façon générale pour faire les mariages, ils peuvent déléguer eux-mêmes tel prêtre qu'il leur conviendra pour les remplacer sans que celui-ci puisse sous-déléguer à son tour.

Or voici ce qui se produit très souvent, surtout en ville : Les futurs demandent à aller se marier dans une paroisse où ils n'ont aucun droit de le faire. Le vicaire de semaine donne ordinairement, sur la feuille de publications de bans, souvent la veille seulement du mariage, l'autorisation en cette forme :

« Monsieur le curé de X*** est autorisé à faire ce mariage. »

Mais voici la difficulté : Monsieur le curé de X*** peut être empêché. Qui donc alors pourra bénir le mariage ?

Ne peut-on pas alors employer une autre formule et dire : Monsieur le curé de X*** ou tout autre prêtre par lui désigné est autorisé à faire ce mariage ?

Dans ce cas, le curé de X*** ne sous-délègue pas, il désigne seulement celui qui doit bénéficier de la délégation.

Les uns admettent cette formule, les autres la rejettent. Pourtant ces derniers emploient une formule analogue, quand ils disent : Monsieur le curé de X*** ou son vicaire est autorisé...

Il est vrai que le curé des futurs pourrait déléguer le curé de X*** avec pouvoir de sous-déléguer ; mais il n'est pas toujours présent, et dans une paroisse comme la nôtre en particulier ce serait peu pratique d'être obligé de recourir toujours au curé pour ces détails du ministère.

R. — Vous posez en commençant une affirmation qui peut être vraie pour votre diocèse, mais qui ne l'est pas pour tous les diocèses. Les vicaires tiennent leurs pouvoirs pour les mariages, non pas du droit commun, mais de l'évêque ou du curé. Pour savoir les pouvoirs que l'évêque confère, il faut interroger les statuts synodaux ou la coutume. Quant au curé, sa volonté, en l'absence de délégation obtenue de l'évêque, fait loi d'une manière absolue. Il en résulte que les vicaires ne peuvent pour les mariages que ce que leur permet le curé.

Ceci dit pour éviter la confusion qu'aurait pu laisser votre assertion, nous allons voir ce que peut un vicaire délégué d'une façon générale pour faire les mariages.

a) « Si la délégation est adhérente à la charge, comme cela a lieu pour les premiers vicaires à

Paris, la délégation est, en réalité, un pouvoir ordinaire ; aussi peut-elle être communiquée d'une manière moins précaire. C'est ainsi que le premier vicaire peut validement se faire remplacer par un autre prêtre *ad breve tempus*, par exemple pour deux ou trois semaines. » Ainsi s'exprime Mgr Gasparri [1].

b) Si la délégation, quoique générale, n'est pas adhérente à la charge, le vicaire peut encore, d'après une opinion qu'on peut suivre en pratique, subdéléguer *un* ou *plusieurs* prêtres pour *un cas particulier*. Ce que la loi défend surtout, c'est de subdéléguer pour plusieurs cas et non de nommer plusieurs subdélégués qui, au défaut l'un de l'autre, termineront la même cause.

c) Comment doit-il nommer ces subdélégués ? Est-il nécessaire qu'il les détermine chacun par leur nom ? Nous ne le pensons pas ; les canonistes reconnaissent, en effet, que la permission donnée à des époux de contracter devant n'importe quel prêtre est valide, quoique illicite. Si les époux peuvent servir d'intermédiaires pour désigner le subdélégué, toute autre personne peut également être employée au même objet, pourvu que la subdélégation émane du pouvoir primitif et non de l'intermédiaire.

Les formules que vous exposez nous semblent renfermer l'une et l'autre une subdélégation émanée du vicaire qui a le pouvoir de subdéléguer. Dans l'un et l'autre cas, c'est lui qui confère les pouvoirs pour un cas particulier, bien qu'il laisse au curé auquel il s'adresse le soin de déterminer celui qui usera de ces pouvoirs. Elles suffisent donc, ces formules, pour la validité. Sont-elles également licites ?

La seconde l'est certainement, puisqu'elle ne renferme que l'exercice, aussi restreint que possible, d'un droit incontestable. La première, celle qui laisse au curé le choix de n'importe quel prêtre, pourrait peut-être susciter quelque difficulté à cause de sa généralité même et paraître exorbitante ; mais comme l'intermédiaire chargé de choisir le subdélégué est un prêtre, il a au point de vue canonique les mêmes présomptions en sa faveur pour faire un juste choix que celui qui subdélègue, et ces présomptions suffisent, à notre avis, pour légitimer aussi la première formule.

Q. — 1° Le Pape ne peut pas dispenser dans les lois divines, ni l'évêque dans les lois de l'Eglise. Cela posé : N'est-ce pas une loi divine, celle qui défend le commerce dans l'église, dans le portique ou le vestibule de l'église ? Jésus-Christ chassait les vendeurs du temple. Une chose me choque, dans les lieux de pèlerinages, c'est le caractère mercantile qui s'y attache et dont les pèlerins emportent un souvenir pénible. Pourquoi un droit canon, si sa violation est autorisée par les supérieurs en des choses qui scandalisent la foi des petits ? Vaut-il la peine d'être si sévère pour un prêtre qui transgresse tel ou tel article des statuts diocésains ? Je ne vois pas du tout la justification des directeurs de pèlerinages ; ils devraient être dénoncés par les revues ecclésiastiques, les seules qui puissent provoquer un mouvement sérieux contre l'abus que je signale.

2° Pour les dispenses de la Sacrée Pénitencerie, en ce qui concerne les empêchements occultes de mariage, le confesseur choisi doit être docteur ; je pense qu'aujourd'hui ce n'est plus exigé ; les docteurs sont rares.

L'absolution doit-elle être donnée par le même aux deux époux qui doivent être dispensés après la confession, ou chacun d'eux peut-il choisir le sien ?

Quel est ce privilège accordé aux jésuites ?

3° Il y a des travaux que la plupart de mes paroissiens se permettent le dimanche, sans paraître s'en faire scrupule ; lorsque, à Pâques, ils s'accusent d'avoir travaillé le dimanche, ils ajoutent : Je n'ai pas lié les bœufs, je n'ai pas fait de gros ouvrages ; ce qu'ils font le plus habituellement, le voici : Ils mèneront des bœufs ou chevaux chez le forgeron, ils battront la faux, pour aller faucher le lundi matin au jour, ils porteront sur leur âne ou leur cheval des charges de bois, de foin, de blé, même avec charrette, le dimanche soir, après les offices, et cela, sans qu'il y ait menace d'orage ; tout se passe sous mes yeux, et je n'ose leur faire d'observation à ce sujet, dans la crainte d'être trop sévère, dans la crainte aussi de ne rien obtenir, tant il est difficile de faire perdre cette habitude. Quelle serait l'opinion de l'*Ami du Clergé* ?

R. — Nous suivrons votre argumentation.

1° *Le pape ne peut pas dispenser dans les lois divines*. Nous admettons ce principe quand il est question de choses qui découlent du seul bon plaisir de Dieu. *Communior et probabilior sententia*, disent les théologiens, *negat Papam posse dispensare in iis quæ sunt de absolute jure divino, i. e. quæ ex solo divino arbitrio derivantur*. Il n'est pas vrai, cependant, quand le droit divin découle de la volonté humaine, comme dans les vœux.

L'évêque ne peut pas dispenser dans les lois de l'Eglise. C'est encore absolument certain, à moins qu'il n'ait obtenu une autorisation du Saint-Siège.

2° *Cela posé, n'est-ce pas une loi divine celle qui défend d'exercer le commerce dans l'église, dans le portique ou le vestibule de l'église ? Jésus-Christ chassait les vendeurs du temple...*

La mineure posée en termes absolus n'est pas exacte. L'immunité locale des églises, en d'autres termes la loi qui protège la sainteté des églises n'est pas une loi divine strictement dite. Elle a bien sa raison d'être, son fondement, dans le droit divin et le droit naturel ; mais elle est une loi ecclésiastique dans sa détermination dernière. Nous en trouvons la preuve :

a) Dans le concile de Trente qui fait remonter à une disposition divine et aux *prescriptions canoniques* l'immunité de l'Eglise et des personnes ecclésiastiques : *Ecclesiæ et personarum ecclesiasticarum immunitatem Dei ordinatione et canonicis sanctionibus constitutam...*

b) Dans l'enseignement des canonistes. Santi, en parlant de l'immunité locale, celle que nous étudions, démontre clairement notre thèse : « Non omnis immunitas potest proprie deduci ex jure naturali aut positivo divino. Nam utrumque jus decentiam et convenientiam immunitatis utique insinuant, *legem vero rigorosam non exhibent*.

[1] *Canoniste contemporain*, t. XIV, p. 364.

Hinc origo immunitatis erit potius *ex lege positiva Ecclesiæ* quæ tamen fundatur in intentione juris naturalis et divini. » — *Prælectiones juris canonici,* lib. III, t. XLIX, n. 1.

Nous nous trouvons donc en présence d'une loi humaine, qui peut être l'objet d'une dispense de la part du Chef de l'Eglise, ou qui peut être modifiée par une coutume contraire.

Quelle est l'étendue de cette loi? « Cessent in ecclesiis earumque cœmeteriis negociationes et præcipue nundinarum... Quæcumque possunt turbare officium sunt prorsus extranea. » Voilà les termes dans lesquels le droit canon interdit le négoce dans les églises et les cimetières.

Reiffenstuel, en les commentant, autorise dans les cimetières et les églises les contrats qui ont pour but principal de promouvoir la piété des fidèles, comme serait la vente des cierges, *dummodo fiant sine strepitu, et perturbatione, aut impedimento cultus et officii divini, nec principaliter intendatur lucrum.* Quant à la vente des médailles, des images et des autres objets de dévotion, il veut qu'elle ait lieu *extra ecclesiam.* — *Jus canonicum,* lib. III, tit. XLIX, n. 16.

Craisson, tout en excluant de l'église les marchands d'objets de piété, les tolère à la porte, en vertu d'une coutume qu'il croit légitimement prescrite : « Consuetudine introductum est et licitum videtur vendere ad portas ecclesiarum res pias, ut coronas deprecatorias, numismata, pias imagines, libros asceticos, etc. Intra tamen ecclesiam illicitum esset hujusmodi mercaturam exercere. » *Manuale totius juris canonici,* n. 4831.

A Rome, le canoniste Prosper Fagnan, secrétaire de la Visite apostolique, par un édit du 8 novembre 1663, avait défendu aux marchands de s'installer sous les portiques et les péristyles et sur les escaliers des églises, pour y vendre des objets de piété, *etiam ad usum rei sacræ,* sous peine de voir leur marchandise confisquée et partagée par moitié entre les églises et les personnes qui feraient la confiscation. Chaque fidèle était invité à renverser les tables et les baraquements, et à chasser les vendeurs et les acheteurs.

Fagnan avait dû rédiger ce décret après une méditation sur le chap. XXI, 12-13, de saint Mathieu, qui raconte la scène du fouet de Notre-Seigneur.

Voilà la loi ecclésiastique. Y a-t-il, çà et là, quelques abus qui peuvent choquer les simples? Cela nous étonnerait. Les fidèles allant dans un lieu de pèlerinage aiment à en rapporter une image, une médaille, un chapelet, etc., comme souvenir, et ils sont heureux de pouvoir se procurer ce souvenir à la porte de l'église, parce qu'il a pour eux plus d'attrait que s'il était acheté plus loin.

Mais nous verrions avec plaisir respecter la loi ecclésiastique qui défend l'installation d'un étalage dans l'église même.

Ad II. Autrefois on rencontrait à peu près toujours dans les brefs de la Pénitencerie la suscription suivante : *Viro confessori magistro in theologia vel doctori juris.* Aujourd'hui on n'appose plus cette condition, du moins pour la France, et on se contente d'écrire sur le pli cacheté : *Discreto viro confessario.* Si cependant la première clause s'y trouvait, il faudrait chercher un docteur.

Pour la *validité* de la dispense, il n'est pas nécessaire qu'elle soit notifiée aux deux parties, attendu que l'empêchement étant enlevé pour l'une d'elles, l'autre devient libre indirectement, mais nécessairement, puisque le lien est détruit.

Mais pour que la pénitence et les autres conditions prescrites puissent être imposées aux deux coupables, la Sacrée Pénitencerie veut que le premier confesseur, après avoir exécuté le bref, le remette au pénitent et que celui-ci le donne à l'autre partie pour qu'elle le fasse exécuter sur elle-même par son confesseur. Alors c'est à ce second confesseur qu'incombe l'obligation d'anéantir le bref.

Il faut excepter le cas où l'autre partie n'aurait pas connaissance de l'empêchement, ou si, en ayant connaissance, elle refusait de se présenter au tribunal de la pénitence. Il suffirait alors que la partie bien disposée informât l'autre de la concession de la dispense.

Telles sont les règles tracées par M. Brillaud, dans son *Traité pratique des dispenses de mariages,* n. 303.

Pour les brefs fermés de la S. Pénitencerie qui exigent un confesseur ayant le grade de docteur, en théologie ou en droit canon, les jésuites peuvent, en vertu d'une concession de Grégoire XIII, du 15 avril 1582, les ouvrir et les exécuter, sans être docteurs.

Ad III. Le travail défendu le dimanche varie un peu suivant les contrées, parce que la loi ecclésiastique qui le prohibe est déterminée dans ses dernières applications par les coutumes locales. Tel travail qui sera regardé comme toléré dans une contrée causerait du scandale dans une autre. Saint Alphonse de Liguori applique plusieurs fois cette règle dans la solution des cas qu'il se propose. — Lib. III, n. 275 et 276.

Dès lors que la population est persuadée que les travaux dont vous parlez sont licites, et, en outre, que vos observations ne trouveraient aucun écho dans les âmes, il vaut mieux vous abstenir et laisser faire.

Q. — L'*Ami du clergé,* dans le numéro du 8 mars 1894, a relevé ces manières de dire : « Dans la communion, le sang de Notre-Seigneur coule dans nos veines. » — « Nous possédons Dieu dans notre poitrine cœur à cœur. »

Il est évident que rien du corps de Notre-Seigneur ne se digère et ne passe dans notre corps à la manière des aliments dissous par l'estomac.

Mais l'union intime exprimée par Notre-Seigneur : *In me manet et ego in illo,* se borne-t-elle à une juxtaposition de son corps sacré à notre estomac?

Il semble que les SS. Pères admettent une union beaucoup plus intime. Saint Cyrille d'Alexandrie expliquant le *In me manet...* et l'union corporelle de Jésus-Christ avec nous, compare l'union eucharistique à celle

de deux morceaux de cire fondus ensemble (Comm. in Joan.). Dans un autre endroit (Catech. myst. IV), il dit que nous devenons *concorporels*, *consanguins* de Jésus-Christ. On trouve encore la comparaison de fer rougi, pénétré par le feu et devenu feu.

Ces expressions n'expriment-elles pas plus qu'une habitation dans un petit espace de notre corps ? N'indiquent-elles pas qu'il y a entre notre corps et celui de Notre-Seigneur une sorte de compénétration qui réalise l'union la plus intime que l'amour puisse rêver ?

Aussi on trouve cette doctrine dans plusieurs catéchismes de persévérance revêtus de multiples approbations :

» Le sang de Jésus-Christ se mêle à notre sang, et sa chair devient une même chair avec la nôtre » (D'Hauterive, x, 164).

« Communier, dit Silvan (Sommaire de la Doct. cath. III, 280), c'est unir le corps, le sang, l'âme et la divinité de Jésus-Christ à notre corps, à notre sang et à notre âme. »

Prière au savant *Ami* de nous donner sur ce point si intéressant pour nous prêtres, le secours de ses lumières.

R. — La sainte communion produit entre Notre-Seigneur et nous une union très intime dans laquelle se vérifient les paroles de Notre-Seigneur : « In me manet et ego in illo, » et celles de saint Cyrille, la comparaison des deux cires fondues ensemble et celle du fer rougi au feu, ainsi que les expressions « concorporei et consanguinei, » mais pour ces dernières avec la réserve que saint Cyrille y ajoute, *ut ita dicam :* par où il fait comprendre qu'il ne faut pas prendre ces expressions au pied de la lettre. Mais cette union n'est pas celle que feraient entendre les passages qu'on nous cite.

Dans la sainte communion, il faut distinguer le sacrement reçu et l'effet produit, *sacramentum et rem sacramenti*, la présence sacramentelle de Notre-Seigneur dans le communiant et la sanctification produite en lui par la présence sacramentelle.

Il ne saurait y avoir aucune difficulté au sujet du sacrement et de la présence sacramentelle de Notre-Seigneur dans le communiant. La présence sacramentelle de Notre-Seigneur est attachée aux saintes espèces. Là où elles sont, là seulement et pas au-delà, Notre-Seigneur est sacramentellement présent. Et il y reste ainsi présent exactement le temps que les saintes espèces y demeurent sans être dissoutes, pas une seconde au-delà.

C'est pour notre corps lui-même un incompréhensible honneur de servir ainsi de demeure à Notre-Seigneur. Et tant que sa présence persévère, il existe entre notre corps et le sien une union très intime, puisqu'il est en nous sous forme de nourriture et que la nourriture prise, quoique non encore assimilée, ne fait qu'un avec le corps qui l'a reçue. Mais dès ici nous devons remarquer une immense différence entre la nourriture corporelle et la nourriture spirituelle. La nourriture corporelle digérée par le corps entre dans sa composition. Quand le travail de la digestion atteint les saintes espèces, le corps et le sang de Notre-Seigneur, au lieu d'entrer avec les restes des saintes espèces dans la substance du corps, en disparaissent entièrement. Il n'y reste rien de la substance du corps et du sang de Notre-Seigneur. Cette nourriture spirituelle opère, même sur le corps, spirituellement et non corporellement.

C'est par les choses corporelles que Notre-Seigneur s'unit à nous dans la sainte communion. C'est par les saintes espèces, accidents corporels, qu'il se donne au communiant ; c'est par son corps que le communiant le reçoit en nourriture. Mais l'effet de la sainte communion n'est pas le résultat corporel de l'action corporelle des saintes espèces sur les organes corporels. C'est un effet spirituel produit à la fois sur le corps et sur l'âme : sur le corps, que la présence de Notre-Seigneur reçu comme nourriture spirituelle sanctifie, purifie, délivre de la concupiscence et rend plus capable de servir d'instrument à l'âme pour la pratique du bien ; sur l'âme, qu'elle sanctifie et purifie d'une manière plus parfaite encore, et dans laquelle elle produit spirituellement tous les effets que produit corporellement la nourriture ordinaire sur le corps. Elle apaise la faim et la soif de l'âme ; elle répare ses forces ; elle la fait grandir et se fortifier dans la pratique du bien ; elle la remplit de joie spirituelle ; elle la délivre de ses maladies spirituelles ou la prémunit contre elles en lui communiquant la santé et les forces qui y feront obstacle ; elle assure la conservation de sa vie en lui procurant la persévérance finale et la vie éternelle.

C'est l'ensemble de ces effets qui compose la sanctification produite par le sacrement, *rem sacramenti*. Tous appartiennent à la grâce que nous ne recevons que par les mérites de Notre-Seigneur et par notre union spirituelle avec lui. Nous demeurons en lui parce que nous lui sommes spirituellement unis. Il demeure en nous par sa divinité dont l'inhabitation en nous est rendue plus parfaite par la sainte communion. Il demeure aussi en nous par l'union plus intime qu'il contracte avec nous dans ce banquet sacré, marque d'une grande amitié, et par la nourriture qu'il daigne nous y servir, qui est son corps et son sang. Il demeure en nous par la grâce qu'il nous communique plus abondante et plus parfaite. Il demeure en nous par les vertus dont il nous inspire la pratique à son exemple. En un mot il demeure en nous par l'amour qu'il nous porte et par les bienfaits dont cet amour est la source.

La comparaison des deux cires se vérifie en ce que Notre-Seigneur fondu en quelque sorte par l'amour qui l'a porté à s'offrir et à se mettre comme victime immolée et prête à manger sous les saintes espèces, s'unit à nous que la charité de Notre-Seigneur fait aussi fondre de quelque manière, et que dans cette union ses sentiments sont les nôtres et qu'il vit en nous par ses vertus dont il nous inspire la pratique. Ce n'est plus nous qui vivons, parce que nous abdiquons notre vie propre, la vie du vieil homme, pour ne plus vivre que de la vie de l'homme nouveau de la vie de Notre-Seigneur qui, par là, vit en nous.

La comparaison du fer rougi au feu se vérifie de la même manière.

Nous sommes, en quelque sorte, *ut ita dicam*, concorporels avec Notre-Seigneur, parce que nous nous l'incorporons spirituellement et qu'il nous incorpore spirituellement à lui, par le moyen d'un sacrement qui le fait entrer de quelque manière dans notre corps par sa présence réelle.

Mais rien absolument dans la doctrine catholique ne permet d'admettre une compénétration physique de son corps dans le nôtre, de son sang dans notre sang, de son âme dans notre âme. Tout ce qui semble l'affirmer doit être tenu pour métaphorique, et ramené à la vérité que nous venons d'exposer, ou pour inexact, et impitoyablement rejeté. La piété apparente n'est pas une excuse suffisante aux exagérations et aux écarts de doctrine.

Q. — 1° Une personne malhonnête vient commander une messe avec l'intention bien arrêtée de ne pas payer l'honoraire, et c'est ce qu'elle fait. Cette messe extorquée ainsi a-t-elle la même efficacité pour le défunt ?

2° De même des jeunes gens qui se marient et demandent la messe, ne paient ni messe ni mariage et s'en vantent : ont-ils la même part au saint sacrifice que s'ils avaient payé l'honoraire, surtout si la chose était préméditée ?

R. — Ad I. Entre la personne qui demande l'application de la messe en offrant, au moins implicitement, le salaire, et le prêtre qui promet de l'offrir, il intervient un contrat liant les deux parties. Si la personne qui demande la messe est dans l'intention de ne pas fournir l'honoraire, on peut se demander si le contrat est valide.

Il serait invalide si la personne ne voulait contracter aucun engagement à l'égard du prêtre. Car il n'y aurait pas alors l'essence du contrat. Mais il serait valide si la personne voulait obtenir de lui l'application de la messe en s'engageant à son égard, mais avec l'intention de manquer ensuite à son engagement.

Dans le premier cas, le prêtre ne devant rien à la personne, la messe pourrait n'être pas appliquée validement au défunt. Si le prêtre n'a fait cette application qu'en tant qu'il y était tenu, comme il n'était tenu à rien, l'application aurait été nulle. Il en serait autrement si le prêtre, quelle que fût son obligation, avait offert d'une manière déterminée et absolue pour le défunt.

Dans le second cas, le contrat étant valide, la messe aurait été régulièrement appliquée au défunt. Cette application étant faite par le prêtre au défunt aurait obtenu en effet autant qu'il est possible. Il y manquerait la part de satisfaction qu'y aurait ajoutée l'aumône de l'honoraire qui reste due au prêtre.

Ad II. On pourrait raisonner de même que dans le cas précédent. Seulement, comme l'application de la messe est faite à ceux mêmes qui trompent indignement le prêtre, bien que l'application soit valide, elle ne saurait guère leur être utile à cause de leur mauvaise disposition, si ce n'est que la messe offerte pour des pécheurs leur obtient des grâces de conversion.

Comme la volonté de ne pas solder l'honoraire existait au moment de l'application de la messe, l'application en leur faveur aurait été nulle si le prêtre avait mis cette condition : Si les jeunes gens ont actuellement l'intention d'acquitter ce qu'ils doivent.

Q. — Quel est le sens exact de ce passage de saint Augustin (leçon 4e de l'octave des saints Innocents) : *Pignora sunt, non credita, sed creata ; non deposita, sed exposita ?*

Id. fin homélie, 5e jour dans l'octave de l'Epiphanie : *Ut meritorum Joseph privilegium demonstraretur...*

Id. homélie octave de l'Assomption : Quam *pœnitens* Lazarus mundat... ut in ea proinde scopa Lazari quæretur.

R. — Dans la leçon des saints Innocents, saint Augustin joue sur le mot *pignus* qui signifie à la fois « gage » et « enfant. »

Les cruels soldats réclament ces *gages*, mais sans aucun droit et au mépris des lois de la nature.

Pour qu'ils pussent les réclamer, il faudrait qu'ils eussent été confiés, *credita*, aux mères ; mais ils ne leur ont été confiés par personne, *non credita ;* ce sont elles qui leur ont donné le jour, *sed creata*. On est injuste en leur ravissant ce qu'on ne leur a pas confié ; on est cruel en leur ravissant, malgré la nature, ce qu'elles ont enfanté.

Ils n'ont pas été remis à titre de dépôt, *non deposita*, mais étalés au grand jour, *sed exposita*, comme les choses laissées à la sûreté de la bonne foi publique : c'est un crime de les réclamer comme un dépôt ou de faire main basse sur eux comme sur une chose abandonnée.

— L'avertissement donné aux mages le fut en songe et sans que Dieu l'entourât d'aucune solennité. Celui que reçut saint Joseph venait également de Dieu, mais par le ministère d'un ange que Dieu lui députa ; et ainsi saint Joseph est traité avec plus de solennité que les mages, ce qui fait voir sa prééminence.

— Pour comprendre cette leçon de saint Bernard, il faut se rappeler que la famille dont Jésus aimait à visiter la maison se composait de trois personnes : le frère saint Lazare, les deux sœurs sainte Marthe et sainte Madeleine. Sainte Madeleine faisait ses délices de la contemplation ; sainte Marthe vaquait aux soins domestiques ; saint Lazare prenait vraisemblablement pour lui les travaux les plus matériels.

Ce que saint Bernard a principalement en vue, c'est le sens tropologique dans lequel s'entendent les détails de cet intérieur. Appliquant l'idée formulée longtemps auparavant par saint Augustin, et, la complétant, il voit dans les trois membres de cette famille l'image de trois vies différant entre elles de perfection, quoique saintes toutes les trois. Lazare figure la vie pénitente, la première et la moins parfaite des trois ; sainte Marthe la vie sanctifiée par la pratique des vertus ; sainte Ma-

deleine la vie contemplative. La première est la vie des commençants ; la seconde, celle de ceux qui progressent dans la vertu ; la troisième, celle des parfaits.

Le même saint Bernard et l'Eglise avec lui appliquent à la sainte Vierge au sens allégorique le passage de l'Evangile rapportant la visite de Notre-Seigneur à la maison de Béthanie. La femme qui reçoit le Sauveur dans sa maison, c'est la sainte Vierge qui conçoit le Fils de Dieu. C'est, dans un autre sens tropologique, l'âme chrétienne qui le reçoit par la grâce et dans laquelle doivent se trouver la pénitence figurée par Lazare, les vertus par Marthe, la prière et la contemplation par Madeleine : « Intret ergo domum Salvator, et frequenter visitet eam, quam pœnitens Lazarus mundat, ornat Martha, et Maria replet internæ dedita contemplationi. »

Mais on remarque dans ce passage qu'il n'est fait aucune mention de Lazare. Saint Bernard en donne cette raison qu'il le fallait pour signifier la sainteté sans tache de la sainte Vierge qui, n'ayant jamais eu la moindre souillure, n'avait aucun besoin de la pénitence : « Que l'on n'aille pas dire que cette maison ait jamais eu la moindre ordure pour réclamer le balai de Lazare. » Qu'on se garde bien de supposer dans la sainte Vierge la moindre faute qui aurait exigé la pénitence.

Q. — Peut-on lire les extraits d'ouvrages à l'Index qui se trouvent dans les recueils de vers ou de prose ou dans les recueils particuliers donnant la fleur d'un auteur dont plusieurs ouvrages sont condamnés, comme les lectures pour tous de Lamartine qui contiennent d'assez longs extraits de *Jocelyn* et du *Voyage en Orient ?*

R. — Si les passages en question ne renferment aucune erreur, on peut les regarder comme une édition corrigée d'un livre condamné. L'*Instruction* de Clément VIII exige, il est vrai, que le livre corrigé paraisse avec l'autorisation des supérieurs et fasse mention du jugement primitif et des corrections qui y ont été faites. Il donne même la formule à employer dans la circonstance : *Bibliotheca à Conrado Gesnero Tigurino, damnato auctore, olim edita ac prohibita, nunc jussu superiorum expurgata et permissa.*

La coutume s'est établie de tolérer une légère dérogation à cette instruction et de regarder comme licite la lecture de passages inoffensifs, tirés de livres condamnés, comme elle a autorisé d'ailleurs la lecture des ouvrages sans erreurs publiés sur la religion par des hérétiques, bien qu'une des règles de l'Index s'y opposât.

Si les extraits des livres condamnés contiennent les erreurs pour lesquelles ces livres ont été mis à l'Index, il n'est pas permis de les lire, parce que ce serait anéantir complètement les effets de la loi. A quoi bon, en effet, défendre de lire un livre dans telle ou telle édition, si l'on peut facilement prendre connaissance de son contenu dans une autre édition ?

Q. — Un jeune homme instruit connu dans sa localité par ses idées antichrétiennes se présente chez son curé avant son mariage et lui demande quelles formalités préliminaires il y a à remplir. Le curé qui connaissait à peu près et même sûrement la pensée intime de son paroissien lui tint ce langage : Je vais vous parler franchement : ou bien vous croyez à l'efficacité des sacrements ou vous n'y croyez pas, ou bien l'Eglise est à vos yeux d'institution divine ou bien elle est une institution humaine ; dans le premier cas vous devez vous confesser, dans le second il vaut mieux vous abstenir : je vous imposerais inutilement une humiliation, et Dieu ne serait content ni de vous ni de moi. Les statuts diocésains veulent que le prêtre exige la confession ; ils l'autorisent pourtant à passer outre, quand il y a refus de la part de l'un des deux. Que dites-vous de la façon d'agir de ce curé ? Selon vous, a-t-il bien ou mal fait ?

R. — Les circonstances pouvaient autoriser notre confrère à parler et à agir comme il a fait ; c'est pourquoi nous ne saurions absolument le condamner. A lui de voir s'il n'aurait pas pu amener ce paroissien à rentrer un peu en lui-même au sujet de son mariage et à se confesser. Mieux valait encore, croyons-nous, lui faire faire une confession quelconque, que l'en exempter avant qu'il n'ait opposé aucun refus.

Q. — Un prêtre est appelé auprès d'un malade frappé d'une attaque et privé de connaissance.

Pent-il lui donner l'absolution sous condition ?

Le doit-il alors que le pénitent est dans l'impuissance d'accomplir les actes qu'il doit produire pour recevoir le sacrement de Pénitence ?

R. — Le prêtre appelé auprès d'un malade frappé d'une attaque et privé de connaissance peut et doit l'absoudre sous condition. On suppose qu'il s'agit d'un catholique, qui au moins n'a pas repoussé, jusqu'au dernier moment, les secours de la religion. Après l'avoir exhorté à produire des actes intérieurs de contrition, à manifester de quelque manière son repentir, ce qui n'est point inutile, l'expérience démontrant que souvent les malades qui n'ont plus l'usage de la parole et de leurs membres entendent encore et conservent le sentiment intime d'eux-mêmes et de leur position, le prêtre lui donnera l'absolution sous condition, et ensuite l'Extrême-Onction. Les auteurs s'accordent à dire que ces malades peuvent encore produire les actes nécessaires au sacrement de Pénitence, parce qu'ils peuvent avoir la volonté interne de se confesser, la contrition de leurs péchés, et rendre tout cela sensible de quelque manière par leurs gestes et leurs soupirs : ce qui suffit pour donner l'absolution *in articulo mortis*, parce que : *sacramenta propter homines.*

Q. — Quels conseils donner à une personne âgée qui voudrait s'assurer des messes pour son âme, quand elle sera morte, et qui pour l'exécution de son désir ne compte pas sur ses héritiers ?

R. — Il faut lui conseiller de remettre la somme dont elle veut disposer à une communauté de prêtres, qui au besoin pourront lui en verser les intérêts, mais sans laisser aucune trace écrite de ce dépôt. Comme il y a plusieurs personnes dans